

Paolo Heritier

Affectio iuris: dalla “svolta linguistica” alla “svolta affettiva”?

1. Tra teologia e università: “precauzioni per l’uso” filosofico-giuridico del pensiero di Sequeri

Il lessico – e i quasi-motti emblematici¹ – del linguaggio di Sequeri possono a tratti far venire le vertigini, aprendo scorci, o meglio squarci, nel tradizionale flusso argomentativo. Prospettive che possono talora essere recepite come provocazioni eccessive al sapere scientifico e universitario, ai luoghi comuni della modernità e della postmodernità.

Qualche “cartello stradale” (*fingerpost*²), qualche “avvertenza all’uso” di un “materiale potenzialmente esplosivo” come il pensiero del teologo milanese deve essere allora compiuto, al fine di evitare inutili fraintendimenti. Soprattutto laddove si lancia quella che potrebbe apparire quasi come una sfida per l’attuale contesto del dibattito filosofico-giuridico, come quella di pubblicare un articolo tratto da una rivista di teologia su una pubblicazione che ha per titolo “Teoria e critica della regolazione sociale”.

La questione che il teologo milanese prova a riaprire è semplicemente sproporzionata e forse posta con un pizzico di follia, quella del rapporto tra giustizia e verità (attenzione: non verità e giustizia, Sequeri intende la giustizia come un quarto trascendentale, come un “sovratrascendentale del senso”³ che precede la nozione stessa di verità, non la segue⁴) dopo la modernità e la postmodernità e non può che essere riproposta provando a sfondare cristallizzazioni dogmatiche ben consolidate. Senza peraltro disporre di una teoria già confezionata, tanto meno

1 Il linguaggio quasi-iconico del procedere argomentativo di Sequeri è spesso ritmato da espressioni o parole chiave – o seguendo Deleuze parole d’ordine – da intendere in senso tecnico, come “ordine degli affetti”, “sensibilità-per-il senso”, “umano-che-è-comune”, “pro-affezione”, “generazione” o da brevi e folgoranti sintesi. Non sarà possibile entrare, in questa sede, nel lessico specifico del teologo in maniera precisa, né dar conto delle specifiche accezioni di tutti i lemmi.

2 P. Goodrich, *Visiocracy. On the future of the fingerpost*. Perspicua vera non sunt probanda, Conferenza tenuta a Torino, al V Congresso nazionale di Diritto e Letteratura, 17-18 giugno 2013.

3 P. Sequeri, *Dikaïosyne tou theou. La giustizia come sovra-trascendentale del senso*, lezione tenuta nella seconda scuola di “Antropologia della libertà”, 2012 tenuta a Dogliani, reperibile in video all’indirizzo www.aliresearch.eu

4 Sulla complessità del dispositivo del prima/dopo, il rinvio necessario è all’opera di Patrick Nerhot, che non sarà possibile tematizzare in questa sede.

conclusa: metodo, questo, che appare coerente con la natura stessa della questione e che solleva il problema antropologico di come la libertà, ovvero l'azione, non possa essere pensata al di fuori di una dinamica fondativa, che egli denomina la generazione. Gli spunti, le intuizioni, anche le formulazioni paradossali o troppo forti⁵ del pensiero di Sequeri rinviano sistematicamente a un lavoro di generazione (insieme di pensiero e di pratica, di teoria e di azione), categoria centrale della ultima teoria del teologo. Di più, come precisa Kraus, Sequeri ribadisce l'insufficienza teologica (ma anche filosofica) della svolta linguistica analitica novecentesca, postulando invece "un'ulteriore svolta affettiva all'immediata sensibilità-per-il-senso quale vero linguaggio universale dell'umano-che-è-comune: in quanto è l'unico linguaggio che, prescindendo dalla capacità mentali o (mass)mediali di chi parla e di chi ascolta, è condiviso immediatamente da tutte le creature dotate di essere-spirituale"⁶. Programma di ricerca, questo, che possiamo recepire, dal punto di vista filosofico-giuridico, come il superamento del giusnaturalismo in direzione della costituzione di un'antropologia, di un discorso fondamentale⁷ sull'umano.

5 Se il problema è stato sollevato in ambito teologico, figuriamoci i fraintendimenti del punto che possono emergere in un contesto come quello filosofico-giuridico. Nel contesto effervescente della teologia liturgica, a proposito delle "Ritrattazioni del simbolico" sequeriane ad esempio Grillo ritiene di precisare, dopo aver intitolato la sua postfazione al testo di Sequeri: "Segni troppo deboli per ritrattazioni troppo forti": "... voglio forse insinuare che anche P. Sequeri rischia di convergere in quella schiera di "pentiti" rispetto alle novità della teologia del XX secolo? E che così ritrattando, di ritrattazione in ritrattazione, egli arriverebbe a retrocedere da ultimo su posizioni prossime ad una neo-apologetica piena di nostalgia e di una certa dose di consolazione? No di certo. Questo non può essere affermato in alcun modo e va dato atto pienamente al relatore di aver sempre camminato sul ciglio di questo abisso, di averci sempre fatto provare la vertigine di quelle altezze, ma anche di averci risparmiato la caduta, con la perdita – teorica e pratica – che ne deriverebbe immediatamente". A. Grillo, *Postfazione*, in P. A. Sequeri, *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, Cittadella, Assisi, 2012, p. 123 s. Per un quadro teorico della liturgia novecentesca, S. Ubbiali, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi, 2008. Sul ritorno della liturgia come chiave di comprensione delle evoluzioni del giuridico, con riferimento a Legendre, P. Heritier, *Liturgie giuridiche. Il fondamento estetico, sacrale, comunicativo del diritto positivo*, in B. Montanari (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. idee, strutture, mutamenti*, Giappichelli, Torino, 2012², pp. 341-372, e più ampiamente P. Heritier, *Estetica giuridica*, vol. 1 e vol. 2, Giappichelli, Torino, 2012; con riferimento a Guardini e a Schmitt, G. Magrì, *Dal volto alla maschera. La Repräsentation nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Scriptaweb, Napoli 2010. La ripresa dei tratti liturgici e rituali presenti nel "rito" giuridico mi pare in stretta connessione con il versante filosofico giuridico della ricerca sequeriana.

6 La citazione di Krause continua con un passo di Sequeri, che chiarisce il profilo della cura della disabilità messo in atto da Sequeri e Sbattella nel progetto di orchestra per musicisti e disabili Esagramma (www.esagramma.net): "Il logos dell'affezione è più largo di quello dell'essere, anche se non si lascia iscrivere nello spazio e nel tempo al modo dell'ente la rassicurazione della presenza, o la censura dell'offesa, sono tratti dell'affettivo-spirituale che anche il malato grave o il bambino autistico discriminano dal semplice vantaggio libidico o dal mero interdetto utilitaristico". Il discorso è dunque tutt'altro che meramente teorico. C. Krause, *Simboli iconici o iconoclastia del simbolico? Passi tra pathos e patologia della teologia sacramentaria*, in P. A. Sequeri, *Ritrattazioni del simbolico*, cit., p. 12.

7 Nel duplice senso di un discorso che muove dalla teologia fondamentale, la disciplina di partenza del discorso di Sequeri, ma che intende configurare una ripresa critica e riflessiva

Reintroduzione epocale della "supremazia" della giustizia sulla verità e dunque anche riproposizione del tema del diritto nella società – ma di un altro diritto letteralmente non privato della sua giustizia generatrice e rigeneratrice –, "svolta affettiva" dopo la svolta linguistica: le ragioni delle vertigini che possono cogliere sono chiaramente indicate.

Scrivere con le vertigini è però sempre, per chi commenta, un'operazione assai pericolosa, se non si è almeno poeti o musicisti o letterati, oltre che filosofi: cadere nella critica semplicemente distruttiva verso il sapere consolidato, o banalizzare i contenuti propositivi è impresa quasi inevitabile, a fronte di un'impresa teorica che permane ancora non conclusa⁸ e si presenta come metodologicamente originale quanto contenutisticamente innovativa, come quella che si analizza qui. Essa infatti ambisce a richiedere metodicamente un confronto interno con la cultura filosofica e il superamento di consolidati luoghi comuni difficili da sradicare della modernità, quale la contrapposizione tra la fede (ritenuta necessariamente irrazionale, e parificata al sentimento o alla passione, ridotta al soggettivo⁹) e la ragione (per definizione invece razionale e legata alla verità davvero seria, quella logica e scientifica).

Per parafrasare Turoldo ci vorrebbe allora almeno un poeta, un poeta per ogni tribunale: qualcuno che "canti le follie"¹⁰ di Dio (o del diritto), salvo che il punto centrale del discorso di Sequeri è proprio che i poeti e i letterati, gli artisti, tra i quali possiamo includere quegli "artisti della ragione"¹¹ che sono i giuristi, non trattano affatto di follia, ma del sistema di forze autenticamente umane all'opera nell'azione. Forze ritenute della stessa potenza – questa la novità dell'impostazione – di quelle mediante le quali la modernità dell'*homo homini lupus* hobbesiano (ma

volta a chiarire i tratti costitutivi dell'esperienza dell'uomo come sapere (discorso del tutto mancante nel sapere universitario), in quanto sempre sottoposto a visioni ideologiche e parziali.

8 Si attende da Sequeri un volume di analoga dimensione e prestanza de *Il Dio affidabile*, che articoli organicamente le ricerche e le intuizioni apparse in seguito a P. A. Sequeri, *Il Dio Affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia, 1996, pp. 1-827.

9 In questo senso il tema della sensibilità vuole superare quelle infinite parcellizzazioni terminologiche, sulle quali non appare possibile soffermarsi, tra emozioni, sentimenti, passioni, affetti che le espressioni *sensibilità-per-il-senso* e *ordine degli affetti* intendono ridurre a unità e ricondurre alla matrice spirituale dell'uomo, intesa come sistema di forze. Non è possibile qui approfondire il punto.

10 Accanto al poeta che indica come lo Spirito possa essere acqua, ci vorrebbe forse un logico che ne precisi il concetto, senza che il poeta e il logico debbano coincidere o confondersi, e neppure i monasteri e i tribunali, o forse sì: "acque iconiche, vite d'acqua, acquavite/ i filosofi analitici possono dunque oculare – non solo alla balena: Giona/ in pancia d'oceanico serpente/ rotolava ..." G. Tuzet, *365 secondo*, Liberty House, Ferrara, 2000, p. 23; vedi anche J. P. Dupuy, *Per un catastrofismo illuminato. Quando l'impossibile è certo*, Medusa, Milano, 2011, cap. 10, "Prevedere l'avvenire per cambiarlo (Giona contro Jonas)", pp. 137-148; Mt. 12, 38-42: "Allora si rivolsero a lui alcuni scribi e farisei dicendo: 'Maestro, vorremmo vedere da te un segno'. Egli rispose loro: 'Generazione cattiva e spergiura! Va in cerca di un segno! Ma non le sarà dato altro segno che quello di Giona profeta'".

11 Per usare un'espressione di Legendre. Si veda P. Legendre, *Il giurista artista della ragione*, Giappichelli, Torino, 2000.

in qualche misura già di Trasimaco) ha sostituito la verità come fondamento, ridotta a linguaggio, con l'autorità¹². Quelle medesime che hanno cacciato la giustizia dietro di esse a causa della pluralità di interpretazioni cui essa sarebbe soggetta, nella folgorante sintesi di Pascal concernente quel nesso tra forza e giustizia: “non essendosi potuto fare in modo che quel che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che quel che è forte fosse giusto...”¹³, ma che Sequeri intende in senso esattamente rovesciato. L'ordine degli affetti, inteso come sistema di forze, introdurrebbe non, hobbesianamente, l'autorità dello Stato, ma l'umano-che-è-comune, in un senso da precisare, ponendo al centro del ripristino della verità per il pensiero giuridico la libertà del singolo – sia pure intesa, come vedremo, esattamente all'opposto della nozione postmoderna della libertà come autorealizzazione. Si vede bene, qui, la portata della posta in gioco: precisamente una nuova inversione del nesso giustizia/forza in senso antropologico, dopo il postmoderno, da concepire in senso inverso alla “riduzione finale” dell'antropologia alla conoscenza scientifica e dell'umano al “macchinico” o al “robotico”.

La trasformazione concettuale che il teologo intende innescare si presenta quindi come epocale¹⁴ e si presta quindi a equivoci e fraintendimenti, quali quello di confondere l'individuazione dell'umano comune con le nozioni di verità premoderne, se non addirittura giusnaturaliste. Proprio come le già citate “ritrattazioni”, a cui sempre più costantemente egli si esercita¹⁵, che potrebbero essere lette addi-

12 Il noto passaggio tra il punto 1 il punto 3 del “cristallo di Hobbes” schmittiano, ove il riferimento fondatore alla verità di Gesù Cristo (“Gesù è il Cristo”) come fondamento si sposta all'adagio “Auctoritas, non veritas, facit legem” che Schmitt ascrive a Hobbes, a fronte delle guerre di religione che minavano in quel momento storico l'unità del riferimento fondatore del politico. C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 151.

13 Vale la pena di citare l'intero passo: “Giustizia, forza. È giusto che quel che è giusto sia seguito, ed è necessario che quel che è più forte sia seguito. La giustizia senza la forza è impotente; la forza senza la giustizia è tirannica. La giustizia senza forza è contraddetta, perché ci sono sempre malvagi; la forza senza la giustizia viene riprovata... Occorre, dunque, congiungere la giustizia e la forza, facendo in modo che ciò che sia giusto sia forte e quel che è forte sia giusto.

La giustizia è soggetta a disputa. La forza è riconoscibile e senza disputa. Così non si è potuto dare forza alla giustizia, perché la forza ha contraddetto la giustizia e ha detto che quest'ultima era ingiusta, e ha detto che era essa, invece ad essere giusta. E così, non essendosi potuto fare in modo che quel che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che quel che è forte fosse giusto”. B. Pascal, *Frammenti*, tr. it. Patron, Bologna, 1978, p. 79-80. Vedi P. Heritier, *Società post-hitleriane?*, Giappichelli, Torino, 2009², p. 80.

14 Nel senso di epoca precisato da Ubbiali: l'indagine teorica può accertare “l'orizzonte volta a volta qualificante l'epoca storica come il criterio inespresso nelle diverse espressioni divenute possibili soltanto grazie a esso”. S. Ubbiali, *Teologia sistematica e storia della teologia*, in “Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale”, Glossa, Milano 3/2004, p. 335.

15 P. A. Sequeri, *Ritrattazioni del simbolico*, cit., ma sono “Ritrattazioni” anche i titoli di due delle relazioni presentate alla Seconda Scuola di Alta Formazione in Antropologia della Libertà “Luigi Einaudi” (21-23 giugno 2013), da cui questo volume della rivista TCRS trae origine: alla due *Lectiones* “Estetica del nichilismo, etica del narcisismo: le logiche della *causa sui*” e “*Dikaiosyne tou theou*. La giustizia come sovra-trascendentale del senso” Sequeri fa seguire rispettivamente due *Retractiones*: “Unità di violenza e potere come cifra della moderna ragione

rittura il rifiuto di quella teologia novecentesca di cui egli si è nutrito costantemente. La proposta di Sequeri non è certo quella di tornare indietro, ma di indicare come quelle forze, moderne ed anche nichilistiche e postmoderne, che si pensano progressiste ed emancipate, siano divenute ormai fonte di pensiero conservativo, se non reazionario, e necessitino di essere a loro volta oltrepassate, trattenendone i guadagni, ma abbandonandone risolutamente le secche e le derive.

Esaurite queste doverose precauzioni minimali per l'uso possiamo immergerci in (alcune) affermazioni forti e dirette, di teoria, ma anche di politica culturale e accademica, tutte rigorosamente troppo critiche e dal sapore dello slogan o del motto, come si è notato, che il teologo compie nell'articolo qui preso in considerazione, semplicemente assemblandole, per vedere l'effetto che sortiscono tutte insieme di seguito nella lettura. Peraltro usando un metodo certo parziale di ricostruzione, che necessariamente ne accentua il senso critico, ma, al tempo stesso, sembra fornire nell'insieme un quadro affatto irrealistico dello stato attuale della ricerca accademica, auspicando una riconfigurazione culturale in senso umanistico:

Negli ultimi anni... il carattere pervasivo della ragione procedurale ripropone con forza... l'evacuazione di ogni ispirazione umanistica della teoria. L'aggressività del nuovo orientamento analitico e logicistico condiziona non marginalmente le rappresentanze della comunità scientifica e le politiche delle istituzioni accademiche (p. 12)

La novità post-moderna è la denuncia dell'intero mondo della vita come fallacia che deve essere curata (p. 12)

... siamo sempre più estenuati da noiosissime sequenze di istruzioni e di regole per il buon uso dell'ingegno (e di tutto) (p. 13)

Lo stato confusionale indotto dal formalismo analitico che pure ci propone di guarire le confusioni del linguaggio, è un fattore di frustrazione i cui effetti culturali sono ormai palesi. La decostruzione archeologica del senso comune ci sfianca (p. 14)

In questo modello la verità del fondamento rimane semplicemente anaffettiva (p. 15)

L'implicito della provocazione, nella sua faccia rivolta alla filosofia, può essere rivolto nell'invito a riprendere con slancio l'esplorazione... del nesso fra ragione della verità e giustizia dell'affezione. Compito certamente immane, allo stato attuale... è compito dell'intelligenza filosofica, del resto, mettere ordine (p. 17)

Non c'è nessun fenomeno semplicemente vuoto di affezione, né alcuna sostanza semplicemente satura di essa (p. 18)

... c'è una verità, negli eccessi della fisica e della biologia, che va utilmente dissequestrata – proprio così – dalle sue forzature riduzionistiche (p. 18)

L'originario dell'affezione è il principio assoluto della vita: ossia la metafisica del fondamento all'altezza della qualità spirituale (p. 19)

Non si può dire che con queste parole dell'articolo "Metafisica e ordine del senso"¹⁶ Sequeri non parli chiaro, individuando con precisione gli obiettivi pole-

critica" e "Lavoro e affetti: l'immaginario fra iper-produzione e pro-creazione. Vedi www.aliresearch.eu, ove si trovano i video dei quattro interventi.

16 P. A. Sequeri, *Metafisica e ordine del senso*, in "Teologia", Glossa, Milano, 2/2012, pp. 159-171 e ivi, pp. 12-20.

mici del discorso (scientismo riduzionista, proceduralismo burocratizzante, post-modernismo destrutturante): non limitandosi a un pensiero meramente critico, difensivo e reazionario, ma nel tentativo di individuare strade di ricerca innovativa, un abbozzo di *pars construens*, pur nella consapevolezza della difficoltà del tutto “immane” del compito della proposta di un “umano comune”¹⁷.

Le frasi sopra riportate esprimono un disagio avvertito (le “noiosissime sequenze di regole e di istruzioni”), se non da tutti, ormai da molti, nelle università, ai tempi della crisi ormai assodata delle scienze europee, del declino dell’occidente e delle (pur necessarie, non si equivochi) valutazioni della ricerca. Valutazioni che sono talora usate, però, anche come regolamenti accademici di conti o come scorciatoia per la tentata eliminazione politico-amministrativa di saperi ritenuti fuori dal coro – e quindi superati perché inutili per lo sviluppo economico e scientifico (necessario e del tutto auspicabile ovviamente, ma non esaustivo dell’orizzonte dell’umano) ai tempi della globalizzazione.

Si tratta certo di dibattiti provvisti di utilità¹⁸, eppure il tono scelto dal teologo sembra voler indicare, al di là del richiamo all’attualità e alla concezione dell’università e del nesso tra teologia e università¹⁹, come il pensiero dominante nelle scienze sociali, nella scienza e nell’ambito dell’economico e del tecnologico necessiti anche di altro, esso rivela infatti una concezione dell’antropologico che si rivela del tutto insufficiente a rispondere ai problemi che l’epoca solleva e che implicherebbe

17 Le istituzioni dell’umano comune sono per Sequeri sono quelle “del discorso e degli affetti, della generazione e del lavoro, della cura e della riparazione, dell’apprendimento e del riconoscimento, dell’ethos e della comunità, dell’estetico e del sacro” (P. A. Sequeri, *L’umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e pensiero, Milano, 2002, p. 59), ordinamenti dell’interindividualità del senso tra le quali primo è il linguaggio. Esse “sono le forme universali in cui si struttura l’esistenza dell’uomo come esistenza umana: quelle che la fanno nascere e se ne prendono cura, l’attrezzano per la responsabilità, le riconoscono un valore, le assegnano uno scopo. La loro origine custodisce tenacemente l’enigma di un cominciamento inaccessibile e misterioso; eppure sono realmente a disposizione dell’uomo e mutano realmente forma e contenuto in connessione con il divenire della storia e della società umana”. Non “sono semplici costrutti di idee finalistiche o rappresentazioni ideali utopiche da mandare a esecuzione, ma neppure la semplice combinazione organica (o l’indice medio) di abitudini empiriche o di modelli di azione... Il loro radicamento in un principio normativo, che accompagna il fenomeno stesso della loro manifestazione, non può essere rimosso (o corrotto) senza danno”, Ivi, pp. 53-54. Ho accennato a questa categoria dell’umano comune in Sequeri come riguardante direttamente il superamento antropologico della nozione di legge naturale in P. Heritier, *Dal diritto naturale all’antropologia. Una sfida incompiuta del Novecento*, in E. Di Nuoscio, P. Heritier (a cura di), *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica*, Medusa, Milano, 2008, pp. 89-110.

18 Un’introduzione al tema con riferimento al caso italiano in A. Baccini, *Valutare la ricerca scientifica. Uso e abuso degli indicatori bibliometrici*, Il Mulino, Bologna 2010, che non a caso precisa fin da subito come in questo dibattito per ricerca si intenda la ricerca “scientifica” e “tecnologica”: aggiungiamo, senza praticamente mai riferirsi all’ambito dell’umanistico. Un’analisi critica equilibrata, nell’immensa bibliografia, è rappresentata dal volume di P. Miccoli, A. Fabris (ed.), *Come valutare la ricerca? Capire, applicare, difendersi*, ETS, Pisa 2012.

19 P. A. Sequeri, *Università e chiesa. per un nuovo umanesimo*, in “Vivens Homo. Rivista di teologia e scienze religiose”, 12/2, pp. 284-298.

“il superamento dell’estrinsecismo tra umanesimo e religione”²⁰. Proprio questo è il titolo di uno dei paragrafi di una prolusione per l’anno 2000-2001 che Sequeri ha tenuto alla Facoltà di Teologia dell’Italia Centrale, in cui il tema dei rapporti tra teologia e ragione è chiaramente posto. Se le ragioni teologiche (e storiche) di quell’estrinsecismo sono cadute, osserva il teologo milanese, la sua versione laica è divenuta luogo comune, talora con la complicità di una filosofia cattolica attardata sui protocolli dell’apologetica sette-ottocentesca, tale da far apparire ogni tentativo di superamento di questo pregiudizio talmente radicato come irrimediabilmente segnato di fideismo.

Occorre allora preliminarmente chiarire alcune ovvietà, che possano costituire una base per un nuovo umanesimo: “il contrario della fede è l’incredulità, non la ragione. Il contrario della ragione è l’irrazionalità, non la fede”²¹. Ovvietà che tuttavia implicano l’uscita dai miti della modernità, e anche della postmodernità, e che giustificano il lessico della “svolta”, come questione propriamente teorica, universitaria, filosofico-giuridica, riferita a una configurazione antropologica e umanistica della questione della giustizia di fronte ai nuovi rischi di secolarizzazione (vale a dire di sostituzione) non più del teologico, come alcuni secoli fa, ma del giuridico da parte dell’economico e del tecno-scientifico: di fronte alla figura di una società in via di globalizzazione retta dai poteri/saperi economico-tecno-scientifici, per i quali il diritto (se non già ridotto esso stesso a scienza ed economia) rischia di apparire tanto pleonastico e farraginoso quanto è apparso, all’epoca moderna, inutilmente soprannaturale il sapere teologico.

Di qui l’idea di una inedita alleanza tra saperi quasi estinti nell’immaginario razionalista (la teologia) e in profonda crisi se non in via di estinzione (il diritto)²² intorno a una svolta possibile (e un’idea di fondamento svolto in termini di giustizia). Appare significativo che alcune speranze e timori nella breve analisi sequeriana, nell’articolo citato di dieci anni fa, possano essere letti, dopo la fine (simbolica?) delle Facoltà confluite negli odierni Dipartimenti, con rafforzati timori e sempre più esili, non sopite però, speranze.

Il teologo fondamentale considera, nel 2001, diffusa la consapevolezza di porre mano al superamento della cittadella delle specializzazioni derivanti dalla concezione humboldtiana dell’università e weberiana delle professioni, insieme alla consapevolezza della delicatezza di tale revisione, aperta a rischi di opposte derive: “quella di offrire copertura intellettuale ad ogni irresponsabile fanatismo ideologico e stravaganza intellettuale, da un lato; quella di concedersi – per contrappeso

20 Appare configurabile un sapere dell’uomo sull’uomo dotato di dignità accademica, oppure la questione dell’antropologia deve sempre essere elusa nell’articolazione delle sue parcellizzazioni (l’antropologia deve essere sempre accompagnato da un aggettivo che accompagnandola ne limita la portata esplicativa – teologica, economica, fisica, medica, culturale, giuridica, filosofica)?

21 P. A. Sequeri, *Università e chiesa*, cit., p. 293.

22 Aspetto richiamato, con riferimento alla questione della *governance* e da tutt’altra prospettiva, dall’agile libretto di A. Andronico, *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Giappichelli, Torino, 2012.

– al rigore puramente tecnocratico dell'informazione e del mercato, dall'altro"²³. Derive che toccano il piano dei rapporti, considerati nevralgici, tra l'università dei saperi e la democrazia dei poteri, e che, appaiono, dopo dieci anni, potenziate in entrambe le direzioni, seguendo un modello assai diffuso, secondo cui gli opposti estremismi si sorreggono vicendevolmente in un gioco perverso, in cui le posizioni estreme necessitano una dell'altra al fine di non mettere mai realmente in discussione i propri presupposti di fondo (e le conseguenti posizioni di potere). Dopo dieci anni, tuttavia, anche le speranze di uscita da questo quadro complessivo tornano, timidamente, ad affacciarsi sulla scena, forti però della consapevolezza a un tempo dell'aggravarsi della crisi economica e sociale e della debolezza delle risposte nel frattempo fornite dalla politica e dalla società civile a questo ordine di problemi.

In questo contesto, cenni di ripresa del tema della fecondità del nesso tra sapere teologico e università paiono dunque, pur timidamente, ripresentarsi. Così può essere inteso il testo in discussione di Sequeri, a cui fa eco l'appena pubblicato volume di un profondo conoscitore del diritto canonico e del ruolo storico dell'università, quale Paolo Prodi, che in un volume dedicato a precisare il senso dell'istituzione universitaria, dedica un intero capitolo a indicare il rapporto tra sapere universitario e sapere teologico, *Luoghi e funzioni delle scienze teologiche: l'orizzonte culturale*²⁴. Osservando come il contesto italiano della separatezza tra teologia e università, a partire dal concilio Vaticano II, si situi oggi in un contesto profondamente e positivamente mutato, lo storico giunge a precisare di essersi convinto che solo a partire dalla dialettica di due piani separati di norme, tra peccato e reato, sia potuta nascere la nostra società liberale e che "questo è avvenuto perché il dualismo cristiano in occidente si è potuto concretare anche in un dualismo istituzionale capace di dare alla norma una sua consistenza autonoma rispetto alla norma giuridica: la Chiesa e lo Stato. Il nostro specifico ordinamento occidentale liberal-democratico è cresciuto in simbiosi e in dialettica con uno specifico ordinamento morale che si è sviluppato in Occidente. È in questa tensione continua che siamo cresciuti..."²⁵. Questo riconoscimento, frutto di decenni di studi sul significato storico della Rivoluzione pontificale dell'undicesimo secolo per lo sviluppo dell'intero secondo millennio, portato avanti da autori come Berman, Legendre, Nemo, oltre allo stesso Prodi e per altro verso da Grossi, indica anch'esso un quadro diverso di possibili rapporti tra il sapere teologico e l'università, che rende comprensibile e praticabile da altro lato la "provocazione" di commentare un testo chiaramente teologico-ecclesiale in una rivista giuridica di orientamento laico (e forse anche, direi per esperienza allargando il campo, l'insegnamento di contenuti chiaramente teologici in un quadro universitario dominato dal positivismo e dal sacrosanto pluralismo in materia di scienze religiose). Sovrapporre l'attuale distinzione tra morale e diritto (si pensi alle interminabili controversie tra gli accostamenti *à la* Dworkin e quelli *à la* Hart) a quella tra il peccato e il reato, sullo sfondo di una svolta estetico-teologica *à la* Balthasar e *à la* Sequeri è più

23 P. A. Sequeri, *Università e chiesa*, cit., p. 295.

24 P. Prodi, *Università dentro e fuori*, Il Mulino, Bologna, 2013.

25 Ibidem.

di una provocazione: può implicare una autentica svolta antropologica o estetico-affettiva anche nella filosofia del diritto (e persino in tema di fonti). Provando così a introdurre anche nell'ambito del pensiero giuridico la prospettiva di un'estetica giuridica, volta a tener conto della normatività in un contesto più ampio, non solo segnato dall'opposizione diritto/morale (o regole/principi), ma anche da quella tra diritto e affetti (in termini di giustizia), sullo sfondo di una concezione del sacro e di una teoria della secolarizzazione²⁶, pur se in un continuo necessario dialogo con la tradizione analitica e giuspositivistica. Dialogo però da concepirsi in una condizione di pari dignità e non di presunta sistematica condizione di inferiorità scientifica (che la valutazione della ricerca, delle pubblicazioni e delle classificazioni delle riviste sarebbe finalmente in grado di attestare, nelle speranze di alcuni): al fine di cogliere aspetti antropologici del cambiamento in corso ben al di fuori della teologia.

Tornando al tema generale e all'articolo sequeriano del 2001, la denuncia dei difetti del modello di sapere vigente è chiaramente indicata: esso dipende "dalla degenerazione del modello humboldtiano di università (equivalenza formale di tutti i saperi razionalmente ammessi, autoreferenzialità insindacabile della specializzazione dipartimentale) e dal compromesso epistemologico della democrazia formale (che sottrae formalmente a ogni professione specialistica il potere di istituire i fondamenti del sapere comune, ma sancisce l'inappellabile autoreferenzialità dei suoi principi nella costituzione dell'*ethos* pubblico dei saperi)"²⁷. La situazione che ne deriva ha l'aspetto di un vero e proprio perverso doppio vincolo/legame batesoniano (*double bind*)²⁸ in cui "nessuno può intervenire credibilmente, per definizione, su un oggetto che appartiene ad un campo professionalmente diverso dal proprio. Nemmeno se ci riesce. In compenso, tutti possono intervenire autorevolmente su tutto, purché dichiarino di farlo entro i limiti della propria qualificazione professionale", aggiungerei oggi, in un contesto sempre più sensibile alla classificazione mediatica, inevitabilmente manipolativa secondo le mode (e gli interessi) del momento, non solo più dei poteri politici, ma anche dei saperi universitari.

È all'interno di questo quadro, in cui il problema della uscita possibile da quel doppio vincolo perverso continua a riproporsi, non solo più in relazione alla cultura, ma a una vera e propria rinascita, sempre auspicata e costantemente diasattesa, dell'intera società e della concezione del legame sociale, che si situa la provocazione sequeriana in *Metafisica e ordine del senso*²⁹.

26 Il rimando per questa prospettiva (che su questa rivista sarà ripreso in relazione al numero 2/2014, dedicata al testo di Peter Goodrich *Visiocracy*) si riferisce ai due volumetti di *Estetica giuridica* già citati e agli articoli di P. Heritier: *Liturgie giuridiche*, cit.; *Estetica della secolarizzazione*, in L. Palazzani (a cura di), *Filosofia del diritto e secolarizzazione. Percorsi, profili, itinerari*, Studium, Roma, 2011, pp. 123-144; *La terza E: epistemologia, ermeneutica ed estetica giuridica. In appendice: il caso del cinema*, in M.P. Mittica (a cura di), *Diritto e narrazioni. Temi di diritto, letteratura e altre arti. Atti del secondo convegno ISLL*, Bologna 3/4 giugno 2010, Led edizioni, Milano, 2011, pp. 89-122.

27 PA. Sequeri, *Università e chiesa*, cit., p. 295.

28 G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976.

29 Nella stessa direzione sembra procedere l'appello di Prodi alla rilevanza del tema della speranza, nell'articolo prima citato. Si veda, però, anche l'interessante "sfogo" autobiografico (pp.

Apparentemente l'articolo del teologo milanese in discussione, infatti, tratta di cose che solo i cattolici, e forse anche pochi tra questi, dovrebbero osare leggere, una questione interna alla riforma degli studi di filosofia entro il percorso di formazione teologica, legato a un recente Decreto della Congregazione per l'Educazione Cattolica e in qualche modo legato a un lemma assai noto nelle Università: "Processo di Bologna". Un testo che dovrebbe ispirare lo sbadiglio solo all'ascolto del titolo: in ogni caso, nulla di più lontano dal mondo laico e tollerante della riflessione filosofico-giuridica contemporanea, al punto che il lettore potrebbe ritenere di essere finito nel luogo sbagliato (non certo in una rivista dal titolo "Teoria e critica della regolazione sociale") per un banale errore informatico o dei curatori. Proprio per questa apparenza l'articolo, nella sua paradossalità, è stato scelto a fronte di altri che potrebbero apparire più vicini al tema e più pertinenti³⁰; anche per indicare che esso parla effettivamente anche di altro e non solo di teologia (di una "svolta affettiva") e per denunciare i pregiudizi e le miopie di un certo modo di condurre il discorso sul nesso teologia-diritto.

Appare infatti sufficiente sostituire la parola "teologia" con la parola "diritto" – vecchia questione, quella della teologia giuridica, equivocata dalla teologia politica di Carl Schmitt (o da talune sue interpretazioni³¹) – per rendersi conto di non essere di fronte a un nuovo comando posto a rovesciare l'adagio del Gentili richiamato da Schmitt³², "*Silete jureconsulti in munere alieno!*" – ma di trovarsi invece paradossalmente – leggendo una rivista di teologia – addirittura al cuore del problema centrale del rapporto tra filosofia e diritto, la questione della crisi delle istituzioni e del soggetto moderno. Provando a indirizzarsi in un campo abbandonato, verso la necessaria riapertura di quel rapporto già evocato tra giustizia e verità, tra forza della verità e forza della giustizia – o meglio tra forza delle istituzioni pubbliche, sempre più deboli, e altre forze, del mercato, della scienza e della tecnica, sempre più forti –, a partire non dalla semplice questione della fiducia, ma da quella della coscienza credente. Tema centrale non solo per la teologia fondamentale cattolica, ma anche per il diritto, che richiede, anche esso, di essere non solo obbedito, ma creduto valido, per essere realmente obbedito, per essere vigente. I segnali che la questione è tornata all'ordine del giorno provengono da più parti, direzioni teoreticamente molto diverse tra loro, che ruotano variamente intorno a un tema, se non definibile

358-60) pubblicato da Sequeri in *Su Laicità e Cristianesimo*, in M.S. Barberi, S. Morigi (a cura di), *Religioni, laicità, secolarizzazione. Il Cristianesimo come "fine del sacro" in René Girard*, Transeuropa, Massa, 2009, che rappresenta un collegamento utile tra l'articolo del 2001 e quello del 2012.

30 Quale ad esempio l'articolo di Sequeri in corso di pubblicazione su "Jus", dal titolo *Diritto e teologia. Congetture e ritrattazioni*.

31 Prova a rendere giustizia all'originaria giuridicità - e non politicità - del dispositivo schmittiano uno degli autori degli articoli di questo numero della rivista in due volumi, G. Magri, *La legge della forma. La scienza del diritto di Carl Schmitt e Dal volto alla maschera*, cit. (attualmente in corso di ripubblicazione, in versione modificata ed ampliata, presso l'editore FrancoAngeli).

32 A proposito della discussione sulla guerra giusta, il riferimento è alla celebre espressione di Gentili, "*Silete theologi in munere alieno*"; v. C. Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "Ius publicum europaeum"*, tr. it. Adelphi, Milano, 1991, p. 141.

umano-comune, almeno potenzialmente giuridico-comune pur nel pluralismo delle prospettive. Ne citiamo solo alcune interne alla filosofia del diritto italiana degli ultimi anni: l'individuazione del tema delle regole della fiducia di Resta³³, il problema della credenza nello stato di Lottieri³⁴, la questione dell'individuazione del diritto vigente da parte del senso comune di Jori³⁵, l'interrogazione antropologica di Scillitani³⁶ e sul legame sociale di Greco³⁷ e Barcellona³⁸, persino la riproposizione della questione sull'obbligatorietà del diritto di Schiavello³⁹, Ciaramelli⁴⁰ e della formatività estetico-giuridica di Cananzi⁴¹, ancora, l'interrogazione sulla normatività della *governance* al termine del diritto di Andronico⁴² e la riproposizione della questione della fiducia come fondamento dogmatico del diritto positivo di Legendre⁴³.

2. Estetica della fede e della fiducia: il problema rimosso del fondamento

Senza poter analizzare in modo compiuto la teoria della coscienza credente del teologo, possiamo indicare come egli la tematizzi nella sua radicalità riproponendo filosoficamente la questione della coscienza credente come problema teorico in relazione alla stessa visione della verità e del sapere, sullo sfondo di un'estetica teologica che prepara la questione del nesso tra giustizia e affezione⁴⁴. La denuncia di Sequeri indica come il luogo della verità sia inteso tradizionalmente come la descrizione: "Questo è il luogo della verità; la coscienza che descrive, appunto. Perché infine, questa è la forma originaria della coscienza: quella che vede, non quella che crede. La coscienza credente sta appunto al limite della coscienza: o come zona oscura che deve essere chiarificata; o come oscurità alla quale ci si rassegna quando

33 E. Resta, *Le regole della fiducia*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

34 C. Lottieri, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione, da Filippo il Bello a WikiLeaks*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011.

35 M. Jori, *Del diritto inesistente. Saggio di metagiurisprudenza descrittiva*, Ets, Pisa, 2010.

36 L. Scillitani, *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologiche-filosofiche*, Giappichelli, Torino, 2007.

37 T. Greco, *Diritto e legame sociale*, Giappichelli, Torino, 2012.

38 P. Barcellona, P. Sorbi, M. Tronti, G. Vacca, *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*, Guerini e associati, Milano, 2012.

39 A. Schiavello, *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalistica ed i suoi limiti*, ETS, Pisa, 2010.

40 F. Ciaramelli, U.M. Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.

41 D. Cananzi, *Formatività e norma. Elementi di teoria estetica dell'interpretazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2013.

42 A. Andronico, *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Giappichelli, Torino, 2012.

43 P. Legendre, *Argumenta dogmatica. Le Fiduciaire suivi de Le Silence des Mots*, Fayard, Paris, 2012 (in corso di traduzione presso l'editrice Medusa).

44 P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit., "Fede e affidamento. Teoria della coscienza credente", pp. 325-554.

la luce finisce”⁴⁵. In corrispondenza alla sua rimozione, la necessità di affidarsi dilaga: “è il trionfo delle emozioni, delle passioni e degli affetti” intesi, erroneamente,⁴⁶ come l’altro dalla razionalità riduzionistica, lo spazio dell’evidenza soggettivamente intesa. Egli rifiuta, però, questa distinzione moderna e postmoderna di ambiti indicando come anche il credere sia un’altra evidenza: antropologicamente il credere (religioso, giuridico, nelle necessarie differenze) intende costituire infatti la confessione di un sapere, non di un’ignoranza⁴⁷. Per intendere, tuttavia, questa notazione, bisogna avere già abbandonato la teoria “dispotica” della verità⁴⁸, e concepire un sapere che chiami in causa la libertà.

L’itinerario non è ovvio. L’ipotesi di ricerca da cui muove Sequeri – e che appare assai interessante anche per il pensiero giuridico – è che il tempo moderno della contrapposizione già indicata tra *fides et ratio* sia venuto meno, restituendo, epistemologicamente e fenomenologicamente, la fede desiderante del soggetto all’ordine della conoscenza e della verità⁴⁹: v’è del razionale e dell’irrazionale nella scienza, nella tecnologia e nell’economia come nella religione (e aggiungerei, proprio nei tempi della crisi del diritto il giurista non può fare a meno del credere, della fede fondante – non importa paradossalmente in cosa, nelle istituzioni, nello Stato, nel diritto – per costruire il proprio sapere scientifico, poi, qualsiasi istituzione giuridica necessita della fiducia per sorreggersi).

Viene da chiedersi però perché mai, nella nuova congiuntura culturale, giuristi e filosofi del diritto debbano attendere l’intervento di un teologo per nominare, ai tempi della riforma dell’università, il significato politico del riduzionismo del pensiero analitico – per una volta accomunato qui nel suo quadro d’insieme, permettendosi di non operare i dovuti distinguo e le distinzioni in sottocategorie: per timore, per sfiducia, per opportunismo, per eccesso di postmodernismo⁵⁰?

Accusa di riduzionismo, quella al sapere scientifico, cui Sequeri si riferisce, mediante l’istanza del “dissequestro” delle scoperte, nel tentativo di costruire un sapere umanistico, che non intende affatto negare il giusto risalto sociale alle conquiste davvero eccezionali della scienza e della tecnica novecentesche. Il cui risvolto negativo, perfettamente comprensibile dal punto di osservazione del pensiero normativo, è però che esse sembrano non poter funzionare senza inevitabilmente disumanizzare in parte l’animale parlante (considerarlo macchina o mera “risorsa

45 P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit., p. 359. Sembra quasi che Sequeri riprenda inconsapevolmente le parole del poeta già citate in nota: “i filosofi analitici possono dunque oculare” (G. Tuzet, *365 secondo*, cit., p. 23).

46 P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit., p. 359.

47 Ivi, p. 431.

48 Come vedremo più avanti, quella concezione della verità che si impone al soggetto indipendentemente dalla sua libera scelta, concezione tipica della verità scientifica.

49 Come si proverà a argomentare più avanti. Si veda G. Colombo (a cura di), *L’evidenza e la fede*, Glossa, Milano, 1988.

50 L’impressione è che la forza del discorso analitico sembra risiedere oggi proprio nella capacità di individuare un comune ordine del discorso, pur nell’articolazione delle posizioni, elemento invece fonte di discussioni interminabili tra gli esponenti di altre posizioni assai più frantumate e divise (con effetti di politica accademica inevitabili).

umana") e senza divenire oltre che fattore di sviluppo sociale, inevitabilmente anche fonte di ideologie neodogmatiche falsamente intese come emancipatrici (occupando così il posto tenuto un tempo da altri saperi, in primo luogo proprio la teologia⁵¹). Non si intende certo qui riaprire i termini di una controversia – analitici *vs* continentali⁵² – che ha fatto anche essa il suo tempo: Sequeri si oppone parimenti agli uni e agli altri, indicando i disastri del *logos* anaffettivo proprio della scienza dell'empirico calcolabile⁵³ e del nichilismo narcisistico dell'autorealizzazione del sé. Si tratta invece di mostrare come il sapere della fede sia rilevante proprio sul piano epistemologico e di concezioni realistiche, se non ontologiche, della verità (qualsiasi cosa si voglia intendere con realistico e ontologico qui) e, soprattutto, per la cura laica delle istituzioni. Ove queste ultime sembrano erodere i presupposti antropologici fideisti su cui si fondano, volendo parafrasare sul piano individualistico la nota formulazione di Böckenförde⁵⁴ – per cui lo Stato liberale non saprebbe garantire i presupposti normativi su cui si regge.

Non è affatto la strada della critica polemica di parte (cattolica post-tridentina) che appare tuttavia utile o interessante percorrere, quella dell'individuazione delle responsabilità di una situazione ascritta a un qualche nemico di comodo (nichilismo, scientismo), perché entrambe le parti fanno parte di un solo ordine, in cui l'una parte sembra necessitare dell'altra per sostenersi: esattamente come nel dibattito bioetico, in cui per lo più opposte antropologie (cattoliche, laiche) sembrano quasi scontrarsi per evitare di confrontarsi davvero con gli inquietanti problemi antropologici che lo sviluppo dell'esistenza concreta e della tecnoscienza oggi pone⁵⁵.

L'idea teologica di generazione, che il teologo indica, vorrebbe imporre invece il provare a modificare una situazione culturale diffusa ritenuta insoddisfacente, alla cui determinazione tutti hanno i propri meriti e le proprie colpe – senza intendere negare le differenze nella assunzione di responsabilità di ciascuno. Appare molto più urgente – anche per la sopravvivenza stessa della nozione di diritto minacciato dai processi di globalizzazione in corso – muovere verso un pensiero volto in avanti, indirizzato alla ricostruzione delle macerie (per il momento ancora più culturali che fisiche, ma per quanto?) più che alla sistematica decostruzione delle proprie categorie filosofiche.

La tesi, necessariamente forte, non dimostrabile in poche pagine, che intendo porre è quindi che il teologo, nell'evidenziare il tema dell'affezione, non ponga qui

51 Per questo modello, il riferimento è al pensiero di Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, tr. it. Giappichelli, Torino, 2005.

52 Il riferimento è inevitabilmente al volume storiografico di F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, R. Cortina, Milano, 1997.

53 P. A. Sequeri, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna, 2012, p. 13.

54 W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, tr. it. Morcelliana, Brescia, 2006.

55 In tema di bioetica, ad esempio, rilevano questo problema G. Angelini (a cura di), *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano, 1998 e P. Nerhot, *Corso di bioetica*, Cedam, Padova, 2008.

la solita difesa di una concezione già religiosa, rivolta solo ai sempre più sparuti fedeli domenicali, della verità, cui guardare da parte laica con l'inevitabile sorrisino di compiacenza: pronta a considerarla una verità altra dall'unica seria, la conoscenza scientifica. La teoria dell'ordine degli affetti di Sequeri mi pare costituire una promettente teoria di integrazione necessaria della versione meramente linguistica della verità, ritenuta antropologicamente più realistica rispetto alle innumerevoli versioni analitiche contemporanee della verità (semantiche, corrispondentiste, coerentiste, pragmatiche, deflazioniste, relativiste e così via)⁵⁶.

In secondo luogo, sostengo che questa teoria appare interessante per riarticolare la vecchia questione giusnaturalismo/giuspositivismo in modo differente dalla riarticolazione neocostituzionalismo/giuspositivismo diffusa nelle scienze giuridiche: verso la ricerca di un superamento della posizione giusnaturalista nella direzione della configurazione (problematica) di un'antropologia filosofica del diritto, a partire dal movimento e dagli spunti emersi nella costruzione dell'antropologia filosofica novecentesca, da non identificarsi semplicemente con il pensiero post-heideggeriano o decostruzionista, ma attenta a quanto accede sul piano estetico giuridico e nei movimenti di *Law and Humanities*.

In questo senso, la difficile impresa di costruzione di un'antropologia teologica avviata dopo il Vaticano II (impresa peraltro che appare lungi dall'essere conclusa⁵⁷), volta a indicare come la teologia possa (debba, se vuole sopravvivere nell'Occidente da cui proviene) dire qualcosa di significativo sull'uomo in generale, e non solo sull'uomo cristiano, può forse aiutare il (la filosofia del) diritto – in corso di una ulteriore secolarizzazione della propria sacralità⁵⁸ – a dire qualcosa sull'uomo (e sul diritto) appunto in generale (per un'antropologia generale del diritto).

In un altro testo, Sequeri pone con tanta semplicità quanta radicalità la questione concernente la forza dell'affezione a fronte del pensiero della "verità unica" della scienza: "Quando due esseri umani si abbracciano, soltanto una mente estranea all'umano può dire di 'vedere' il fenomeno di un 'reciproco afferramento del tronco da parte degli arti superiori', che successivamente viene interpretato come espressione di un più profondo significato affettivo. Il significante realmente evidente, l'immediato della percezione, è l'atto della benevolenza: non la stretta dei corpi. Noi vediamo la realtà della benevolenza, proprio in questo modo e tramite questa immediatezza. Ed è così che essa diventa pensabile, anche concettualmente"⁵⁹.

56 Per una ricognizione delle teorie della verità contemporanee nel pensiero analitico, A. G. Burgess e J. P. Burgess, *Truth*, Princeton University Press, Oxford and Princeton (N.J.), 2011.

57 Si veda la critica alla prospettiva amartologica, fondata sulla centralità della nozione di peccato, rea di impedire, nella prospettiva post-tridentina dei Trattati teologici, la configurazione di un'antropologia in grado di dar senso alla nozione di libertà umana magistralmente formulata da C. Isoardi, *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce*, Giappichelli, Torino, 2012.

58 Intendo qui per "secolarizzazione del diritto" un processo equivalente a quello della "secolarizzazione del cristianesimo", riferito alla diffusa perdita della fede nel diritto come modo di regolazione dei rapporti sociali. Sul punto si veda P. Heritier, *Estetica giuridica*, vol.1. *Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, cit.

59 P. A. Sequeri, *Ritrattazioni del simbolico*, cit., pp. 64-65.

Influenzati dalla filosofia analitica e dello scientismo contemporaneo, siamo tutti invitati a pensare (e a valutare le ricerche!) secondo questa *doxa* in via di divenire pensiero ufficiale, che però ha il difetto di rovesciare, secondo il teologo, il rapporto antropologico con il reale: "Questa struttura del dispositivo simbolico è rigorosamente fenomenica: mentre, al contrario, la struttura segnica e formale del simbolo è attinta soltanto in un secondo tempo, mediante l'attivazione di una specifica volontà analitica"⁶⁰. Il fenomeno umano originario non è qui quello descrivibile dal linguaggio primo della conoscenza scientifica (il meccanico afferramento dei corpi), ma quello del sapere del legame, della relazione (l'evento umano dell'abbraccio); ove il secondo sta entro il primo: è esattamente il contrario, questa conquista sudata dell'ermeneutica novecentesca deve essere di nuovo difesa con nuovi strumenti teorici, pur eliminandone gli eccessi da riorientare.

La realtà antropologica dell'affezione precede quindi l'analisi inevitabilmente anaaffettiva e disumanizzata del reale da parte del sapere scientifico, pur necessario e utile che giunge però al punto di confinare l'evidenza fenomenologica dell'esperienza umana nell'ambito del meramente soggettivo, dell'irrazionale, dell'irrelevante, del secolarizzato, in una complessiva ripartizione di poteri in cui la scienza (che qui si salda al diritto e alla concezione hebbesiana dell'autorità nel configurare il *positivismo*) fornisce il criterio di verità condiviso: lasciando spazio, dove essa non è in grado di arrivare, solo alla formale uguaglianza di tutte le opinioni (e conseguentemente all'assenza di un criterio che possa valere come sapere condiviso). Compito tutto da svolgere, il camminare in questo sentiero stretto e pericoloso, senza ritornare in ben conosciuti dogmatismi: eppure questa appare la posta in gioco teorica dell'uscita dal moderno e dal postmoderno, da coltivare nella consapevolezza evidente dei limiti dell'impresa tentata, nella sproporzione con i risultati conseguiti. Anche perché, l'impressione è che, una volta ormai tolta di mezzo la teologia, il prossimo obiettivo polemico da secolarizzare sarà/è il diritto stesso, la stessa concezione della norma: a fronte di un'idea di libertà come l'essere assolutamente sciolto da tutti i legami assoluti o relativi, di un'idea di libertà come autorealizzazione che deve sciogliere tutti gli affetti, giudicati semplicemente oppressivi: come vincoli da cui emanciparsi (ed essere così "liberamente" manipolati dalla scienza-tecnica e dall'economia).

Traiamo così conclusivamente semplici indicazioni su alcune nozioni strutturanti l'occidente, a seguito del discorso di Sequeri, senza pretesa di far altro che togliersi qualche sassolino dalle scarpe: a proposito di giustizia, verità, libertà. Bruscolini, insomma. Al mero fine di indicare un punto: come la questione dello statuto della fede come sapere umano – questione analizzata dalla teologia fondamentale – oltre che costituire una questione sociologica concernente il "reggersi in piedi" delle istituzioni, rappresenta anche un tema radicalmente epistemologico concernente anche il rapporto tra la realtà, il linguaggio e l'uomo, da approfondire nei dipartimenti universitari, a fianco delle pur feconde analisi logico-analitiche. Come precisa Sequeri, indicando il legame tra la rimozione della coscienza credente e l'abbandono del tema della verità alla sola coscienza descrittiva (analitica e linguistica):

Assolutamente parlando esiste soltanto il reale. Sempre e comunque. Ma appunto il reale esiste in molti modi e a molti livelli. Il significato 'irreale' è dunque, concretamente parlando, la cifra della negazione di un determinato indice realistico, giudicato congiunturalmente o sistematicamente impertinente al significato posto dal punto di vista di una determinata attesa di realtà. Un tale giudizio è rilevante anche sotto il profilo delle connotazioni di valore: giacché esso non è mai istituito sulla base di una pura e semplice 'constatazione' indipendente da una precisa 'valutazione'... 'Parlare', 'pensare', 'immaginare', 'agire', 'percepire', 'toccare', 'distruggere', 'essere qui o là', 'essere prima o dopo', sono altrettante posizioni: ed è ovvio che esse possono rivestire l'esistenza di molti significati. 'Cavallo' può esistere in molte posizioni: perché non solo si 'muove' davanti a me, ma si presenta anche 'detto', 'toccato', 'sognato' e via discorrendo. Naturalmente la posizione e il significato non coincidono: come è facile accertare pensando che la variazione dell'una è compatibile con la permanenza dell'altro. E viceversa. Ma appunto, i significati possono essere solo come 'posti'; e le posizioni possono essere solo di 'qualcosa'. Un significato non posto in alcun modo e in alcun senso non sarebbe un significato irreale: semplicemente non si darebbe come significato. E una posizione di 'niente' non sarebbe una posizione irreale: semplicemente non può darsi come posizione. Un significato vive la vita delle proprie posizioni. E le posizioni vivono di significati.

Il problema non è mai di sapere astrattamente se un significato esiste. Il problema è piuttosto quello di sapere in che modo un significato è ogni volta concretamente posto: ovvero in quali posizioni vive, in quale posizione si trova. Ed eventualmente, in quale posizione deve trovarsi per corrispondere a determinate attese di realtà. Sicché può essere sollevata la questione se possa, in date circostanze, trovarsi in quella posizione. O anche: se è giusto che si trovi in quella determinata posizione rispetto a ciò che si intenziona a suo riguardo.⁶¹

Nell'accostare la tematica del nesso tra realtà e linguaggio, Sequeri si riallaccia alla questione del nesso tra significato e significante in un senso prossimo a quello propriamente legendriano concernente l'indicazione della posizione dogmatica (la *Darstellung* kantiana)⁶², della posizione del significato, di qualsiasi significato e dunque anche di quei significati che sono la 'verità' e il 'linguaggio', nel loro rapporto con la 'realtà'. Questo è precisamente un problema filosofico giuridico (oltre che psicologico e anche teologico). È il riconoscimento del carattere necessariamente creduto – il che non significa affatto ridurre alla credenza la realtà di ogni posizione – di ogni accezione di verità predicata linguisticamente, simbolicamente, esperienzialmente, del 'reale'. È piuttosto la premessa dell'individuazione del problema della dimensione linguistica propria del normativo ("Il problema è piuttosto quello di sapere in che modo un significato è ogni volta concretamente posto"). Non solo nel senso analizzabile dalla mera coscienza "descrittiva" mediante una filosofia analitica, ma anche del problema della relazione che la realtà intrattiene con l'uomo mediante la posizione stessa del significato. Tema che rinvia al ruolo costitutivo del sapere giuridico nella nozione stessa di legge: vale a dire della questione, centrale per il diritto, del fondamento (appunto la posizione) del discorso normativo, ma anche di come la posizione (di potere, il luogo) da cui il soggetto parla e si rappresenta sia posta normativamente (il Codice, la Costituzione, il *Corpus Iuris*) e iconicamente-emblematicamente (il *cor-*

61 P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit., pp. 466-467.

62 In particolare P. Legendre, *Leçons 1. La 901^e Conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Fayard, Paris 1998.

pus finzionale del frontespizio del *Leviatano* di Hobbes, immagine dello stato in cui credere e a cui obbedire). L'interesse fondamentale della 'posizione del problema della posizione' come questione del fondamento finzionale del giuridico⁶³, vale a dire della tesi sostenuta da Sequeri, non è però qui ridotto alla dimensione linguistica, ma è analizzato in termini di un giudizio di giustizia: contestando quindi radicalmente l'esito post-hobbesiano e linguistico del giuridico precisamente sul piano epistemologico del passaggio da una pretesa 'svolta linguistica' a una 'svolta affettiva', volta a reintrodurre il tema del giusto nel diritto come fondamento della questione della posizione stessa concernente la 'verità' del reale. Sullo sfondo è evocata la questione lacaniana della costituzione speculare della soggettività⁶⁴: il che non significa affatto che il dispositivo lacaniano non debba essere confrontato con i risultati delle scienze cognitive contemporanee, ma che l'articolazione necessaria e da auspicare non può muovere dal mero riconoscimento della superiorità di una visione sull'altra, considerata semplicemente superata; al contrario si tratta di (provare a) integrare le differenti prospettive in una (difficile) sintesi che possa risultare condivisibile alle diverse posizioni.

Lo spunto, qui solo abbozzato, richiederebbe ben altro spazio e competenze, ma testimonia almeno che non di sole provocazioni è fatto il discorso sequeriano e della sua rilevanza per la configurazione epistemologica del sapere normativo. Ove Hobbes deve essere almeno letto con l'affettività (deleuzianamente interpretata⁶⁵) di Spinoza: "raccontare la storia del diritto come sviluppo dell'*auctoritas quae facit legem*, non mi sembra sostanzialmente diverso dal raccontarla come mera storia di una *libertas quae facit legem*: è solo l'altra faccia, speculare alla prima. Hobbes come risolto di Spinoza (o viceversa)"⁶⁶. Più precisamente, il problema di una ipotizzabile svolta affettiva appare antropologico, come il teologo indica nell'articolo qui in discussione:

Spinoza è il genio che ha portato per primo l'affezione all'altezza dell'ontologia generale e della metafisica del fondamento. Il suo sogno proibito era quello di battere il razionalismo di Descartes sul suo stesso terreno, rimuovendo il dualismo che, in quello, lasciava nondimeno ancora posto all'eccedenza spirituale del soggetto umano e alla differenza metafisica di quello divino. Il suo più tragico fraintendimento dell'affettivo – in questo perfettamente allineato con il ripiegamento del moderno – è stata la sua piegatura

63 O come prediligo chiamarne la figura, seguendo una terminologia popperiana e roblantiana modificata, "problema del Mondo 0"; v. P. Heritier, *Estetica giuridica*, cit.

64 "Lacan riconosce la mancata discussione psicoanalitica dell'ambivalenza di una struttura che appare comune alla Legge e al Desiderio (vale a dire al Super-Io e all'Es). L'elemento comune è appunto il carattere ugualmente dispotico del loro esercizio". P. Sequeri, *L'umano alla prova*, cit. p. 76.

65 "Il pensatore che più si è avvicinato alla cosciente individuazione del legame fra affezione ed evento, in senso ontologico assoluto – indicando la trasversalità del sistema delle "forze" che deve essere pensato insieme con la "struttura" dei legami del molteplice, giustamente irriducibile all'onticità dell'Uno, è Gilles Deleuze". P. A. Sequeri, *L'amore della ragione*, cit., p. 140.

66 In una delle "ritrattazioni", dal sapere epistemologico, dedicate al diritto, letteralmente privo di giustizia, nel suo senso forte: *Diritto e Teologia. Congetture e ritrattazioni*, cit., in corso di stampa in "Jus".

nella forma originaria dell'auto-afezione. Il sogno di Spinoza lavorava alla perfetta unificazione delle forme e delle forze, comprese le tendenze del volontario e le ragioni degli affetti, nella logica dell'immanenza perfetta del Sé. Nella storia degli effetti che se n'è dischiusa, la sostanza metafisica della *causa sui* è sparita: è rimasta la logica immanente del *conatus essendi*, perfettamente autosufficiente, strutturalistica e combinatoria. Non è strano che questa logica, nella sua inevitabile deriva nichilistica, coltivi l'ambizione di legittimarsi come post-teologica e come post-umana al tempo stesso (p. 12).

Possiamo allora arrestarci a questo punto, o meglio dare ancora qualche indicazione meramente esemplificativa sui nessi tra Verità, Giustizia e Libertà, pensate come problema antropologico-giuridico a partire dalla prospettiva della "svolta affettiva".

3. Affectio iuris: giustizia, verità, libertà

L'orizzonte in cui si muove questo articolo individua dunque un interesse del contributo di Sequeri al pensiero filosofico-giuridico, inserito in una ripresa dei nessi individuabili tra sapere teologico e sapere giuridico, che intende porsi criticamente rispetto all'orizzonte del dibattito degli ultimi decenni sulla norma. Affermare questo, tuttavia, non è molto altro che ribadire una, interessante o meno a seconda della prospettiva che si adotta, dichiarazione di intenti che lo stato della ricerca universitaria umanistica, in particolare negli ultimi anni, non aiuta. Sequeri denuncia precisamente, a più riprese, anche questa situazione, ritenuta a un tempo un sintomo e una causa della difficoltà di pensare a obiettivi di ricerca innovativi partendo da una prospettiva umanistica, in un contesto che sembra muoversi in tutt'altra direzione⁶⁷. Il profilo del discorso è qui palesamente istituzionale e non può che essere menzionato: è tuttavia centrale tenerne conto sullo sfondo, soprattutto laddove si tratta di una prospettiva di ricerca che rifiuta lo stile esclusivamente teoretico, reo di non curarsi delle condizioni in cui la mente del ricercatore, liberata da ogni affanno materiale, può librarsi sulle vette della teoria filosofica.

La difficoltà dei risultati dipende, sempre più, dall'indirizzo della politica universitaria che le istituzioni sembrano richiedere: il difficile passaggio in corso dell'ennesima riforma dell'università italiana in una condizione di crisi non è affatto un dettaglio da trascurare. Questo ulteriore fattore certifica e in parte giustifica la pretesa sequeriana di non demordere rispetto a un progetto di ricerca ambizioso allorquando le condizioni generali sembrano non consentirne la praticabilità accademica. Anche così si spiegano affermazioni e toni del discorso costretti a rifugiarsi a tratti nel paradossale e sempre sbilanciati sulla "visione della destinazione", non qui intesa come destinazione ultraterrena, ma più semplicemente della ricerca⁶⁸.

67 P.A. Sequeri, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano, 2001.

68 Su questo tema, peraltro, può risultare utile la lettura di F. Riva-P. A. Sequeri, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella, Assisi, 2009.

Questa ulteriore precisazione serve a comprendere la ragione per la quale si prendono in conto brevemente in questo paragrafo tre nozioni cardine della cultura occidentale (verità, libertà, giustizia) accostate per meri cenni e ove il primato è della giustizia, come già precisato, per Sequeri: per suggerire il contorno di un disegno abbozzato, che trova il suo senso solo nel suo insieme solo evocato.

a) Verità

Di fronte a un quadro filosofico che riflette sulla dimensione linguistica della verità, nelle varie articolazioni (verità come corrispondenza, verità come coerenza, verità pragmatica, per citarne solo le principali versioni⁶⁹), l'osservazione di Sequeri riprende il profilo epistemologico già evocato a proposito della nozione di 'posizione': una verità che prescinde dal riferimento alla coscienza credente, una *ratio* senza *fides*⁷⁰ è la figura di una verità dispotica, che prescinde dall'assenso prestato a essa dal singolo. Si tratta di una figura irresistibile della verità che confina la fede, il sentire umano, nell'ambito del soggettivo: come il correlato e l'esito della frantumazione del riferimento religioso nel conflitto delle interpretazioni moderne, accanto all'emergere della concezione scientifica del vero intesa come l'unica dimensione oggettiva condivisibile da tutti del sapere. Una figura della verità, in altre parole "tale cioè da 'costringere' infine all'assenso nella forma dell'assoggettamento e da poter vantare come qualità esistenziale la propria assoluta 'indifferenza' al credito che le si accordi, alla fiducia che le si neghi, agli affetti, insomma"⁷¹. Sequeri muove qui dalla individuazione di un tratto inumano, anaffettivo del discorso analitico e linguistico concernente la verità del *logos*, che corrisponde pienamente all'individuazione del luogo della verità nella descrizione neutrale, nel suo ritirarsi moderno dal credere come forma di sapere. Tale figura dispotica della verità prelude necessariamente alla negazione della libertà – del soggettivo – dall'ambito del vero possibile, e alla conseguente riduzione del vero ad ambiti che non devono essere riferibili alla sfera quotidiana del relazionale propria delle "istituzioni dell'umano", quelle "del discorso e degli affetti, della generazione e del lavoro, della cura e della riparazione, dell'apprendimento e del riconoscimento, dell'*ethos* e della comunità, dell'estetico e del sacro"⁷². La minaccia apportata alla libertà umana appare così in tutta la sua evidenza: "dove la verità appare, la libertà svanisce... La pretesa della verità mi toglie la scelta"⁷³.

Il prezzo pagato da questo esito teorico proprio della modernità, peraltro rilevante per lo sviluppo della civiltà liberale, appare, però, anche nel suo risvolto

69 Nell'evidente impossibilità di indicare una bibliografia anche solo indicativa su nozioni come verità, mi limito a indicare, per una sintetica presentazione delle teorie linguistiche della verità, oltre al testo già citato di Burgess, P. Engel, *Verità. Riflessione su alcuni truismi*, trad. di G. Tuzet, De Ferrari, Genova, 2004, F. D'Agostini, *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino, 2002 e nella filosofia del diritto almeno D. Patterson, *Diritto e verità*, Giuffrè, Milano, 2010.

70 P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit., p. 366-370.

71 Ivi, p. 369.

72 Id., *L'umano alla prova*, cit., p. 59.

73 Id., *L'amore della ragione*, cit., p. 140.

negativo, come già accennato: la consegna di tutto ciò che appartiene alla sfera dell'umano all'ambito del soggettivo e dell'arbitrario, del legittimato esclusivamente da una figura di libertà intesa foucaultianamente nella forma dell'autonomia del soggetto, e della consegna dello spazio della *fides* nell'irrazionale (*fides* senza *ratio*). In un'apparente uguaglianza formale di tutte le posizioni, di tutte le scelte, che finisce per confinare la coscienza in una figura dell'io concepita come provvisoria, fragile, esposta alla sensazione del momento, capricciosa e volubile come il desiderio instabile del soggetto, concepito come fonte inesauribile che non trova mai esaustiva soddisfazione. Di questa separazione tra *fides* e *ratio* Sequeri riconosce il limite teorico, criticando duramente, accanto alla concezione dispotica della verità oggettiva, proprio il confinare la sensazione nella figura della libertà come emancipazione dai vincoli e ricerca del proprio vero sè. La coscienza, intesa come "il modo in cui mi sento ora, l'impressione che mi fa il mondo adesso, i vincoli che attualmente accetto"⁷⁴, implica la sovradeterminazione dell'esperimento esistenziale, della prova di ciò che fa sentire bene ora come la condizione postmoderna intesa come elemento perenne da ricercare, seguito inevitabile del dubbio permenente cartesiano, del rifiuto di tutto ciò che impedisce al vero sé di emergere – la norma e l'obbedienza, intese come un mero ostacolo fra l'uomo e la felicità.

b) Libertà

La critica al tratto dispotico, normativo, della verità oggettiva si ribalta pertanto nella critica al valore emancipativo della sensazione, assunta come spazio del provvisorio e dell'irrazionale (le ragioni del cuore... per definizione prive di razionalità, inafferrabili, volubili). Questa figura moderna della libertà appare autocontraddittoria e autodistruttiva: essa si concepisce come la libertà dai legami, da ogni legame, perfino nei confronti di quello che si è attualmente e che fra poco non si sarà più ("La coscienza, il sentimento è come mi sento adesso", ove l'irrazionalità del sentire provvisorio si rivela nella sua pretesa di assolutezza). Il teologo milanese osserva come, in altri termini "la qualità di un atto libero finisce nel momento stesso in cui si realizza"⁷⁵. Concezione della libertà, questa, che mostra effetti sensibili anche sulla nozione razionalistica di scelta e di decisione, le quali proprio nell'attuarsi finiscono per annullarsi, per esaurirsi nell'istante, confinando la temporalità istantanea del loro esercizio nella scelta tra possibili – e non nella durata della fedeltà del loro mantenersi – la prospettiva individuale del senso⁷⁶. L'effetto perverso della concezione della libertà come emancipazione è il suo tratto contraddittorio del negarsi affermandosi: la libertà, così intesa, "è il lavoro di Sisifo"⁷⁷, la ricerca di un desiderio necessariamente impossibile da raggiungere:

L'ideale dell'autorealizzazione funziona ora come oppio laico per i popoli. Ma appunto, poiché un simile ideale ha storicamente incorporato i motivi della libertà in-

74 Id., *Il Dio affidabile*, cit., p. 363.

75 Id., *L'amore della ragione*, cit., p. 75.

76 Ivi, p. 76.

77 Ibidem

dividuale e della dignità soggettiva, il suo smascheramento è doverosamente affidato all'opera di un discernimento fine e accorto. In ogni caso, l'autoreferenzialità... fa finire la storia e macchinizza il vivente. La sua redistribuzione antropologica, nell'odierno narcisismo di massa, non crea democrazie delle differenze, bensì micro-conflitto ossessivo delle identità.⁷⁸

Il riferimento alla conflittualità identifica con precisione la radice individualistica della crisi delle istituzioni, che determina l'aumento della violenza osservabile nella società, sempre più invivibile nella sua dimensione relazionale quotidiana.

Il presupposto ideologico di questo modello è l'uomo che "si fa da sé", che non dipende da nessuno, che trova in se stesso e in niente altro la ragione delle proprie convinzioni e delle proprie azioni, il suo ideale è quello di "non dipendere da nessuno"; perciò la sua libertà si esalta soltanto quando può sottrarsi a ogni vincolo e si sente un eroe quando "non deve niente" a nessuno.⁷⁹

Più che il superuomo di Nietzsche, secondo il teologo, questo è l'Unico di Stirner: "quello che non vuole avere nessun fondamento della propria unicità, e non vuole essere il fondamento di nessuno"⁸⁰. Egli non è però un eroe, osserva Sequeri, ma il perfetto parassita: non vuole sostenere la vita di nessuno, "però fu messo al mondo, accudito e nutrito. Gli si insegnò a camminare e a parlare, ben prima che fosse in grado di pensare a sé e a sostenersi da sé... ed esiste una rete della società umana, e una struttura sociale del diritto, che gli offre risorse per la sua vita"⁸¹.

La libertà autoreferenziale è considerata così nella sua dimensione autocontraddittoria, come accennato in una sorta di duplicazione individualistica del teorema di Böckenförde: "la libertà individuale si nutre di presupposti collettivi che essa stessa non riesce a garantire": è l'ideale del Soggetto-Re, o dell'individuo mini-Stato⁸².

c) Giustizia

Provare a uscire dalla *pars destruens* è certo sempre il punto più problematico. A questa figura falsa e ipocrita della libertà, concettualmente contraddittoria, si contrappone la generazione come figura della cura, volta a individuare nel divino-che-è-comune ogni istanza del fondamento della relazione e dell'affezione umana. Generazione e non creazione, perché tale nozione implica il lessico affettivo della cura e non quello macchinico della produzione, evoca l'amore del genitore e non la neutralità impersonale dell'orologiaio del mondo. L'individuazione di questa radice è, da un lato, antropologicamente, "la restituzione al piano dell'evidenza fenomenologica della originaria dimensione fiduciale e affettiva della coscienza"⁸³.

78 Ivi, p. 90.

79 Ivi, p. 109.

80 Ibidem.

81 Ivi, p. 110.

82 Per questa figura, il riferimento è a Legendre e a Wenders: v. P. Heritier, *Società post-hitleriane?*, cit.

83 P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit., p. 370.

D'altra parte, implica il sottrarre la costituzione dell'alterità alla mera causazione produttiva, legando un'intrinseca connotazione affettiva alla giustizia di una riproduzione non del sé, ma del diverso, o del simile, mai dell'identico. Proprio questo appare "forse il più formidabile enigma della costituzione del vivente. Il vivente si ri-produce in un'alterità che non è più in alcun modo replicazione che può essere distrutta ma non ri-assorbita: è il *novum* di una vita individua"⁸⁴. All'opposto dell'Unico stirneriano criticato, il singolo deve riconoscere la dipendenza della sua libertà dal legame, il riprodursi della vita nella forma di un "fronteggiamento interrogante... nell'annuncio di un'interiorità inaccessibile"⁸⁵ dell'alterità, presieduta dal riferimento a una verità concepita come "non dispotica".

Proprio mediante la nozione di generazione, lessico già affettivo in quanto distinto da quello causale della causazione, come notato, può essere riconosciuto il primato ontologico della giustizia sulla verità, la precedenza logica della "prima libera generazione" del divino in sé, volta a connotare il fondamento della svolta affettiva della filosofia verso la ricostituzione di un sapere sull'umano pronto a non negare il valore veritativo della coscienza che crede e si affida. Proprio nel credere e nell'affidarsi – ambito del pratico e non del teorico – si caratterizza, così, la "verità come corrispondenza" del divino e dell'umano – e dell'umano con l'umano nella giustizia dell'affezione, tratto caratteristico della proposta del teologo. Una teoria giuridica dell'obbedienza non può prescindere da questo passaggio.

La sensibilità umana del senso è un'attitudine inclusiva dell'universo dell'emozione, del sentimento, della passione e anche del desiderio. Essa non può... essere ridotta al sentimento, né essere dedotta da esso. È trasversale al piacere e al dispiacere: ed è anche controfattuale rispetto all'eros e al pathos. Il suo luogo proprio è quello del giudizio circa l'affidabile appropriazione e destinazione dell'essere-affettivo. In altri termini, l'intenzionalità di questo giudizio riguarda ultimamente il come deve essere l'affezione, per essere come deve. Indico il luogo veritativo di questa categorizzazione con l'idea (ontologica ed etica al tempo stesso) di giustizia. In altri termini, la sensibilità per il senso è la struttura soggettiva dell'essere spirituale, che possiamo indicare come affezione della/per la giustizia.⁸⁶

La sensibilità per il senso indica l'alternativa agli ideali opposti della verità dispotica del *logos* anaffettivo della modernità e del confinamento della affezione nella sfera soggettiva dell'autoaffezione, dell'autonomia del singolo. Occorre però non equivocare, lo si ripeta una volta di più (non è mai abbastanza): il lessico della "svolta affettiva" sequeriana, che si spinge oltre la sfera del linguaggio verso quella relazionale dell'affezione, non intende affatto produrre la negazione dei guadagni della modernità per evocare il ritorno a una nozione di umano-che-è-comune che altro non sia che la riproposizione del diritto naturale o di un minimo comune denominatore, ma procede dalla presa in conto della drammatica dell'esistere, di una storia della libertà: "Nella sensibilità per il senso siamo introdotti attraverso la

84 Id., *L'amore della ragione*, cit., p. 95.

85 Ibidem.

86 Id., *Ritrattazioni del simbolico*, cit., p. 56.

rottura dell'immediatezza della pulsione e del godimento, come anche attraverso la contraddizione del piacere e del dispiacere... noi entriamo, attraverso la rottura dell'auto-affezione, nel mondo – indissolubilmente logico e affettivo, interiore ed esteriore – del linguaggio condiviso dell'umana soggettività... L'amore è il lavoro della rottura, che inaugura la sensibilità dell'essere-affettivo per il senso... il luogo simbolico radicale di questa sfida è il superamento della fantasia di autorealizzazione, mediante la disposizione della generazione alla realizzazione del suo senso"⁸⁷. In questa prospettiva trae origine la considerazione adeguata della drammatica storica, che non rimuove la problematicità originaria dell'attuazione della giustizia nell'orizzonte del reale e dell'esistere, lungi da ogni teodicea⁸⁸.

È sulla base di questa nozione particolare di giustizia di *agape* – come lavoro della rottura e non della naturalità dell'essere (il cristiano scandalo della croce e dell'incarnazione per il *logos*) – e della affezione come relazione originaria – e del suo primato sulla verità – che si può, forse, aprire la ricerca di una configurazione differente, affettiva e non esclusiva dell'antropologico – propria invece di un *logos* razionalista, del nesso tra diritto e morale – coinvolgente il terzo trascendentale, sullo sfondo di una concezione estetica ed etica della giustizia⁸⁹. In una prospettiva che, oltre Kant, delinea il problema del nesso tra libertà e giustizia come lo spazio del sapere proprio del credere teologico e giuridico in quanto forma antropologica del fondamento della generazione: "La sintesi della libertà e della giustizia è la qualità comune alla morale e al diritto"⁹⁰.

4. Verso un progetto di ricerca: convergenze possibili tra estetica giuridica, retorica e *Law and Humanities*? L'allargamento del *logos* e i nomogrammi

Si è così provato a indicare, seppure in prima approssimazione, cosa possa implicare il tentativo sequeriano di indicare che "... c'è una verità, negli eccessi della fisica e della biologia, che va utilmente dissequestrata – proprio così – dalle sue forzature riduzionistiche"⁹¹ e la sua relazione con l'*affectio iuris*. Vale a dire l'idea filosofico-giuridica che, mediante una svolta affettiva, sia possibile concepire un'idea di giustizia praticabile per l'umano – senza negarsi il suo tratto, al momento irraggiungibile e destinale, nell'attuale contesto disponibile del dibattito – oltre la mera riproposizione *à la* Dworkin del nesso morale-diritto. Prospettiva, questa sequeriana, connessa con la radice giusnaturalista, ma non legata certo a una nozione di natura⁹², quanto piuttosto a quel lavoro intrinseco già citato nella "rottura" dell'immediatezza e della naturalità dell'essere: intrinseco all'atto di giudizio pro-

87 Ivi, pp. 57-62.

88 Per questa posizione, C. Isoardi, *Cristianesimo e antropologia*, cit.

89 P. Heritier, *Affectio dignitatis*, EDB, Bologna, in corso di stampa.

90 P.A. Sequeri, *Diritto e teologia*, cit. in corso di pubblicazione.

91 Id., *Metafisica e ordine del senso*, cit., p. 18.

92 Per i riflessi di questa critica estetica a Dworkin, si veda di P. Goodrich il già citato *Visiocracy*.

prio dell'azione, legato alla dinamica antropologica⁹³ della giustizia dell'affezione che scaturisce dalla "drammatica" dell'azione, nel suo rapporto complesso con la "sensibilità per il senso", che può iniziare "... quando proviamo vergogna per il godimento non giustificato o meritato, o dal quale l'altro è escluso o ferito"⁹⁴.

Chiariti i termini dell'operazione di "dissequestro", e abbandonato il lessico sequeriano della proposta di una "svolta affettiva" per la filosofia, incentrata sulle nozioni di generazione e di giustizia, non resta che concludere l'articolo con la mera indicazione di un possibile progetto di ricerca in filosofia del diritto, a partire da un semplice nesso individuato tra la nozione di "allargamento affettivo del logos", precisata in Sequeri sulla scia del richiamo a ciò di Benedetto XVI, e un allargamento ipotizzabile nella configurazione delle fonti del giuridico, innescato dalla nozione legendriana di 'nomogrammi'.

Appare infatti sterile il richiamo alla nozione antropologica di fiducia come rimedio alla crisi delle istituzioni, senza concepire parallelamente un radicale rinnovamento dei saperi che configurano la visione dell'umano. Riaprire quel nesso tra giustizia e forza apparentemente chiuso dalla riduzione hobbesiana e machiavellica della giustizia a forza e della verità ad autorità⁹⁵ appare un progetto eccessivamente ambizioso e irrealistico, quanto necessario. Senza indicare la radice antropologica del problema, non resta che consegnarsi (affettivamente, naturalmente, e consenzienti) alla crisi delle scienze europee e al declino dell'ideale della libertà difeso (anche) dalla visione tecno-scientifica del diritto. Già spuntano gli estremi di questa concezione: una sostituzione della libertà con il *nirvana* tecno-economico-scientifico del mondo promesso (ad alcuni) dalle conquiste straordinarie del post-umano e le necessarie "correzioni" imposte dalla scienza inumana dell'umano volta a sequestrare, *pardon* a correggere e indirizzare, tramite il sapere delle neuroscienze, quelle facoltà primitive e pretecnologiche proprie dell'umano⁹⁶ non robotizzato.

Individuare invece come la svolta affettiva possa costituire, almeno *in nuce*, una teoria alternativa delle fonti del diritto, volta a riprendere l'originaria valenza metaforica fondamentale dell'espressione, al di là del suo tecnicismo, e a correggere l'attuale separazione tra i perlopiù sterili richiami alla fiducia come fondamento delle istituzioni e la pur necessaria tecnicità del diritto positivo, è il campo che si prospetta come esito auspicabile di una svolta affettiva volta a superare la distinzione tra giusnaturalismo e giuspositivismo, ritenuta speculare a quella tra ragione e fede: nella direzione della costituzione di un sapere giuridico sulla giustizia e sulla libertà (dell'uomo), custodito dal diritto e apprezzato dalla teologia.

In questo senso, l'introduzione di una "svolta affettiva" nella teoria delle fonti della filosofia del diritto può avere forse senso se prova ad incrociare le istanze

93 Per sviluppi sul tema della cristologia, si veda C. Isoardi, *La promessa e la croce. Cristianesimo e antropologia*, cit.

94 P. A. Sequeri, *Ritrattazioni del simbolico*, cit., p. 58.

95 Sulla prospettiva storica di questo processo, M. Manzin, *Ordo Iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Franco Angeli, Milano 2008.

96 J. P. Dupuy, *Sull'origine delle scienze cognitive. La meccanizzazione della mente*, Mimesis, Milano, in corso di traduzione.

teoriche del movimento di *Law and Humanities*, laddove esso sia inteso come il tentativo non di spezzettare le istanze dell'antropologico nei mille rivoli del "Law and..." (*Law and Economics*, *Law and Literature*, *Law and Fashion*, *Law and Film*...) ma di conferire unità a una teoria delle fonti del diritto rinviante a un comune orizzonte antropologico all'altezza dei tempi. Orizzonte che non si limiti, alla maniera di Dworkin, a una neocostituzionalizzazione della morale, ma sia in grado di dare conto della pluralità di influenze normative sulla libertà dell'uomo nei termini propriamente giuridici di una teoria delle fonti del diritto e del ripristino del fondamento, fiduciario e laico, del rapporto tra soggetto e istituzioni. Senza confondere i piani, naturalmente, o fare assai rischiosi passi verso lo smontaggio improvviso della concezione giuridica positivista ancora alla base delle democrazie occidentali, già in crisi di legittimità. Il progetto di ricerca appare altresì non indifferente alla riconfigurazione in corso della metodologia processuale a partire da una prospettiva retorica e argomentativa in grado di tener conto dei nessi individuabili tra *pathos*, *logos* ed *ethos*⁹⁷.

In questo senso, l'impianto legendriano, determinato dalle nozioni di "genealogia" (assai simile alla categoria della generazione di Sequeri) e di "nomogrammi"⁹⁸ (ma anche dalle figure di Robilant) appare un programma di ricerca da approfondire⁹⁹. Il lavoro antropologico della "rottura", di cui parla Sequeri, legato a una concezione non consolatoria o emancipativo-foucaultiana di libertà individuale, ma fondante il legame sociale, almeno in ambito giusfilosofico, appare ancora largamente da compiere: non, però, in questo articolo, che si è limitato a indicarne il possibile interesse.

97 A partire dai lavori del Cermeg e dai testi raccolti in F. Cavalla (a cura di), *Retorica Processo Verità. Principi di filosofia forense*, FrancoAngeli, Milano 2007. Il nesso tra metodo retorico e umanesimo è colto in particolare in riferimento al superamento della separazione tra "le due culture", M. Manzin, *Retorica ed umanesimo giuridico*, p. 87. Si veda anche la parte conclusiva dell'articolo di Manzin, *Vérité et logos dans la perspective de la rhétorique judiciaire. Contributions perelmaniennes à la culture juridique du troisième millénaire*, in B. Frydman e M. Meyer (cur.), *Chaim Perelman (1912-2012), De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*, PUF, Paris, 2012, pp. 261-288, in particolare l'ultima parte dal titolo *La puissance de l'approche rhétorique du droit: méthodologie, déontologie, esthétique*.

98 I nomogrammi, scritture plurali del giuridico, sono, per Legendre le forme plurali della scrittura del normativo che circolano nella società e che chiamano in causa, ad esempio, lo statuto normativo dell'immagine e il problema della *Darstellung*, della posizione del normativo: "Il mio girovagare tra i manoscritti latini medioevali ... lo studio della danza, degli emblemi e della ritualità mi hanno aperto il campo comparatista dei *figuralia* (cose che danno forma e modellano, ma anche posture, abiti, disposizioni, macchine simboliche n.d.a.). Ne ho tratto questa conclusione: libro, danza, emblema e rito sono varianti di uno stesso fenomeno di scrittura, lo *designo* col termine di nomogrammi". Lo storico del diritto francese precisa come "in ogni sistema culturale, con un sistema di nomogrammi, diversificati ma dominati dalla rappresentazione del terzo fondatore, unificatore delle produzioni scritturali. È questo sistema di nomogrammi che la ricerca di oggi ha il compito di circoscrivere". P. Legendre, *Leçons VI. Les Enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Fayard, Paris, 1992, p. 60. Ho indicato come questa distinzione, dal punto di vista della teoria delle fonti, possa essere collegata alla distinzione tra consiglio e comando in Bobbio e in Hobbes in *Estetica giuridica*, cit., vol. 2.

99 P. Heritier, *Nomenclature e nomi del padre. Dogmatica occidentale e teologia giuridico-politica in Pierre Legendre*, in S. Ubbiali, P. A. Sequeri (a cura di), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano, 2009, pp. 397-433 e P. Heritier, *Estetica giuridica*, cit.

